

УДК 32.001

О.Г. Боднаров, доц., канд. філос. наук*Кіровоградський національний технічний університет.*

Політична та правова думка Арабського Сходу : проблеми держави та політики.

У статті розглядаються проблеми держави та політики розроблені Абу-ан-Насром аль – Фарабі, Братів чистоти, Ібн Сіна та Ібн Рушд. «Іслам», «халіфат», «релігія», «етика», «імамат», «Коран», «суна». **правова думка, Арабський Схід, держава, політика**

У рамках ісламської політичної думки сформувалися два основних підходи до вивчення держави і політики - нормативно-юридичний та етико-філософський.

Нормативно-юридичний напрям спирався на мусульмансько-правову теорію і розвивалося, не випробуючи якого-небудь помітного стороннього впливу. Що ж стосується філософсько-етичного підходу до вивчення політики, то навряд чи можна говорити про глибокий вплив на нього мусульманської релігійної ідеології. Правда, емпіричний матеріал для представників арабської філософії давала практика функціонування саме мусульманської держави - Арабського халіфату. Тим не менше вони його аналізували, спираючись не на мусульманське вчення, а слідуючи в цілому традиціям грецької політичної філософії.

Найбільш ґрунтовне вчення про політику, державу, владу в середньовічній арабській філософії розроблялося Абу-ан-Насром аль-Фарабі (870-950). Чималий внесок внесли також такі великі мислителі, як «Брати чистоти».

«Брати чистоти» - таємна релігійно-філософська організація, заснована в Іраку в Х в. групою богословів-шіїтів. Які входили до складу організації вчених, які склали велику енциклопедію сучасних їм наук, що отримала назву «Послання братів чистоти і друзів вірності». Він містила 52 трактати з різних філософських, етичних, богословських, філологічних і суспільно-політичних питань. Ібн Сіна (980-1037) і Ібн Рушд (1126-1198).

У своєму підході до політичної проблематики представники середньовічної арабсько-мусульманської філософії багато в чому слідували грецької філософії, перш за все поглядів Платона і в меншій мірі Аристотеля (показово те, що один з перших арабських перекладів «Діалогів» Платона був виконаний «Братами чистоти»). Не випадково для більшості з них політика, по суті, представлялася наукою про справи ідеального міста, яке вони, як правило, називали «доброчесне місто». Під таким містом вони розуміли будь-яку відносно відокремлену територію з населяючими її жителями, будь-який колектив, групу людей, об'єднаних спільністю проживання, загальними цілями і керівництвом (єдиною владою) - від невеликого села до Арабського халіфату. Об'єднання грецької традиції з мусульманською політичною реальністю наклало глибокий відбиток на все коло проблем, що розглядалося середньовічною арабсько-мусульманською філософією.

Не проводячи строгого розходження між політикою, державою і владою, часто вживаючи ці поняття як синоніми, арабські філософи запропонували кілька варіантів визначення політики і політичного знання. Так, аль-Фарабі, якого називають батьком

арабської політичної філософії, думав, що політична теорія вивчає способи організації та збереження доброчесного правління, показує, яким чином до жителів міст приходять добро і благо і які шляхи ведуть до їх досягнення і збереження. Найбільш повно свої політичні погляди він виклав у трактатах «Про погляди жителів доброчесного міста», «Афоризми державного діяча» та «Громадянська політика». Велику увагу в них він приділяв мистецтву верховної влади, який створював умови для досягнення щастя. Поклавши останню категорію в основу своєї класифікації, аль-Фарабі розрізняв два основні різновиди міст-держав: «неосвічені» і «доброчесні». Тільки в останніх, на його думку, жителі прагнуть до щастя, заснованого на знанні і добрі. Лише тут правителі дбають про інтереси міста і щастя його мешканців. В інших же містах влада прагне тільки до особистої вигоди.

Таким чином, «доброчесне» місто-держава аль-Фарабі - це модель найкращого і природного спілкування, в рамках якого людина може досягти найвищого добра і гідного способу життя. Основні ознаки такого міста, що відрізняють його від «неосвічених» держав, - порядок і високі моральні якості його жителів, в першу чергу правителів. Тому головна роль у «доброчесному місті» відводилася аль-Фарабі освіченому правителю, який за своїми особистими якостям повинен задовольняти суворим вимогам.

Дуже близькій концепції дотримувався Ібн Сіна, який бачив сенс політичного знання у вивченні способів здійснення влади, керівництва і взагалі організації справ у «доброчесних» і «поганих» містах, у пізнанні причин їх підвищення, падіння і перетворення.

Очевидно, подібний погляд на політику виходив перш за все з її морального змісту, що взагалі характерно для всієї арабської політичної філософії. З цього боку вона постає скоріше філософією політичної моральності, ніж теорією самої політики. Тому не випадково аль-Фарабі вважав головною метою політики досягнення щастя і кращої долі для людини. Звідси зрозумілі майже однакові оцінки, які давали сучасним дослідникам арабської філософії вчення аль-Фарабі про державу як творчо переробленим поглядам Платона (насамперед) і Арістотеля у формі абстрактної ідеалістичної утопії, народженої теоретичним осмислення дійсності Арабського халіфату.

Становлення доброчесного міста аль-Фарабі пов'язував лише з розвитком пізнання і затвердженням чесноти, абсолютно не вимагаючи втілення в ньому принципів мусульманського права (шаріату). Майже всі з сформульованих їм умов, яким повинен задовольняти правитель такого міста є морально-етичними, і жодне з них не має прямого відношення до ісламу. Правда, на підставі принципової спільності об'єкта і мети дослідження аль-Фарабі ставив політику в один ряд з мусульманською правовою доктриною та релігійною догматикою. У цьому можна було б углядати спробу об'єднати грецьку філософію політики з мусульманської мораллю, релігією і правовою теорією в одне спільне вчення про політику, яке неминуче набуло б мусульмансько-релігійного забарвлення. Однак сам аль-Фарабі вирішального кроку в цьому напрямі не зробив. Більш того, порівнюючи вчення про політику з мусульманським правознавством та релігійною догматикою, він підкреслював аж ніяк не їх схожість в божественному початку, а лише те, що сенс всіх трьох галузей знання полягає в освяченні різних сторін поведінки людини, і тому всі вони є чисто практичними.

Подібну позицію займав і Ібн Рушд. Хоча він розглядав релігію як політичне мистецтво, необхідне навіть в ідеальній державі, громадяни якої мають керуватися своїм віровченням лише остільки, оскільки вони не всі можуть бути долучені до філософської істини, в той же час він був глибоко переконаний у можливості

організації суспільного життя на твердому фундаменті знання та усунення від влади представників духовенства та богослов'я.

Лише в подальшому в арабській політичній думці (насамперед у вченнях Ібн Халдуна) стали з'являтися вказівки на прямий зв'язок політики з ісламом і владою правителя, заснованої на розпорядженнях мусульманського права. Розгляд політики з позицій мусульманської релігії і моралі, звернення до аналізу влади - все це цілком закономірно наближало арабську філософію до вивчення реально існуючої в той час держави - Арабського халіфату - в союзі з мусульмансько-правовою доктриною. Такий підхід проявився вже у вченнях «Братів чистоти», які вважали, що лише тоді, коли грецька філософія зіллється з мусульманським правом, буде досягнуто досконалість у вивченні політики. Вони розглядали політику серед «божественних», а не практичних наук. Проводячи аналогію між політикою, філософією, правом і моральністю, вони перш за все звертали увагу на їх релігійний характер. «Брати чистоти» вбачали завдання політичної думки у вивченні п'яти різних «політик»: «пророча» політика, тобто релігійна місія самого пророка Мухаммеда; політика правителів - халіфів і імамів по втіленню положень мусульманського права; політика (мистецтво) управління окремими районами, містами та державними відомствами; «приватна» політика - поведінка людей по влаштуванню своїх щоденних життєвих справ; «персональна» політика - психологія людини і його моралі. Таким чином, була зроблена спроба поглянути на політику дуже широко, з позицій релігійного, мусульмансько-правового, «управлінського», морального і навіть психологічного підходів одночасно.

Головне, що привертає увагу в подібному розумінні проблеми, - очевидне перенесення центру уваги у вивченні політики з чисто моральних питань на релігійні та мусульмансько-правові. Однак, незважаючи на цю заявку, арабська філософія аж до XIV ст. практично залишалася умоглядною етично орієнтованою теорією: її представники так і не зайнялися вивченням власне «ідеального» або ж реальної держави, обмежуючись загальними міркуваннями про її моральні і релігійні рівні. Не задавалися вони і питанням про природу держави, влади, політики. На цьому тлі сама філософія політики виступала, по суті, не як наука про політику в повному розумінні, а як політична утопія, набір повчальних положень про ідеальну політику і ідеальну державу, абстрактна ідея, відірвана від реального життя.

Звичайно, що проблеми організації та діяльності мусульманської держави, «мусульманської політики», націленої на досягнення мальованої мусульманським правом ідеалу, не могли не породити відповідних теоретичних конструкцій. Вони розроблялися в рамках мусульмансько-правового направлення політичної думки, яка розвиваючись паралельно з навчаннями філософів, до XI ст. вже досягло своєї вершини.

Мусульманська концепція держави склалася в основному в XI-XIV ст. і розвивалася переважно в рамках науки мусульманського права. Зокрема, сунітські правознавці вважали, що держава є предметом своєї правової доктрини. Слід, однак, мати на увазі, що мусульманське право значить дуже небагато норм Корану і суні, що регламентують вертикальні, владні відносини. Ці джерела не містять конкретних приписів, що регулюють організацію і діяльність мусульманської держави або визначають її зміст і сутність. Більше того, сам термін «держава» ними не вживається. Зустрічаються лише поняття «імамат» (первісне значення - «керівництво молитвою») і «халіфат» («спадкоємство»), які тільки згодом стали використовуватися для позначення мусульманської держави. Принципи організації та функціонування халіфату були сформульовані мусульманськими вченими-правознавцями через сотні років після пророка Мухаммеда на основі розширювального тлумачення мізерних положень

Корану і суні щодо халіфату крізь призму порівняння їх з практикою здійснення верховної влади пророком і праведними халіфами.

Ключовою категорією мусульмансько-правової політичної теорії був халіфат, який розглядався у двох взаємопов'язаних аспектах: як сутність мусульманської влади і як специфічна форма правління. В основі всіх визначень халіфату лежить підхід найбільшого мусульманського державознавця аль-Маварді (974-1058): «Імамат суть спадкоємство пророчою місії в захисті віри і керівництві земними справами». Виходячи з такого розуміння, сучасні автори приходять до висновку, що халіфат аж ніяк не зводиться до індивідуального права або привілеї певної особи на зайняття посту голови мусульманської держави, а являє собою певну функцію по здійсненню верховної світської (політичної) влади і підтримці віри на рівні мусульманської громади.

Помітне місце в мусульманській політичній концепції займало вирішення проблеми походження халіфату. На думку більшості мусульманських мислителів, твердження влади халіфату є «необхідним» і являє собою обов'язок, покладений як на главу мусульманської держави і представників громади, які обирають і контролюючих халіфа, а також тих хто дає йому поради, так і на всіх мусульман. В підтвердження висновку про обов'язковості халіфату мусульманські державознавці приводили як релігійні догми, так і суто логічні доводи. Серед перших відзначалася необхідність контролю з боку халіфа за виконанням мусульманами релігійних обов'язків і норм мусульманського права в цілому. У числі «розумних» причин називалась потреба дозволу судових суперечок і взагалі конфліктів між членами громади в інтересах досягнення мусульманської справедливості, заснованої на нормах шариату. Однак у центрі всіх раціональних аргументів на користь халіфату завжди фігурувала необхідність уникнути безладу і анархії в державних і суспільних справах. Наполягаючи на тому, що навіть несправедлива влада переважно анархії, юристи не пропускали випадку послатися на наступний знаменитий хадіс: «Імам-деспот краще смути».

Ще більш послідовно відстоювали принцип необхідності халіфату представники шийтської політичної думки, які тлумачили характер голови мусульманської держави, виходячи виключно з релігійних міркувань і не вдаючись до яких би то не було раціональних пояснень. Шійти вважали, що імамат (так вони називали держава) є продовженням і необхідне завершення пророчої місії самого Мухаммеда. Тому вони вважали встановлення імамату правом Аллаха, а не обов'язком громади. Імамат, на їхню думку, є вищий прояв добра і мудрості Аллаха, і тому така форма правління встановлена ним самим. Мусульманська держава у шійтів є не правовим інститутом, а однією з найперших основ самої віри, «опорою» ісламу. Імамат не складає предмета правової науки і не регулюється за допомогою норм, сформульованих правознавцями, а являє собою форму, остаточно встановлену «божественним законом». Тому, на думку шійтів, не можна відмовитися від імамату або навіть доручити громаді самій вибрати його конкретну форму.

Своєрідно вирішувало мусульманське державознавство питання про те, кому належить верховна влада в халіфаті. Відповідно до найбільш поширеної сунітської концепції верховним носієм суверенітету в халіфаті є Аллах, а мусульманська держава будується цілком на основі доручення, даного ним громаді. Вважалося, що від імені Аллаха вищу владу на землі здійснює громада, що володіє повним суверенітетом, яка представляє собою не що інше, як «відображення» верховного суверенітету Аллаха. Суверенні права громади виявляються насамперед у повноваженні обирати свого правителя, який вершить справи громади від її імені. При цьому громада не поступається своїх виключних прав халіфу, а лише доручає, довіряє йому керувати собою. Як у реалізації цього повноваження, так і у здійсненні права нормо творчості

суверенітет громади пов'язаний тільки одним - волею Аллаха, вираженої в мусульманському праві. Тому, наприклад, громада вправі законодавствувати лише з питань, не врегульованих Кораном і сунною, а підпорядкування громади влади халіфа обумовлено його точним проходженням приписами мусульманського права. На відміну від такого підходу шиїтська політична доктрина вважала, що суверенітет належить виключно Аллаху і від його імені всіма справами мусульман одноосібно керує імам, котрий підкоряється тільки шариату, що відбиває волю Аллаха, і не пов'язаний волею громади.

Обмеженість приписів Корану і сунни щодо структури і діяльності мусульманської держави визначила вирішальну роль правової доктрини в розробці мусульманського державного права та теорії держави.

Зокрема, концепція халіфатського правління як форми держави була розроблена правознавцями на основі положень Корану, потребуючих консультуватися і ухвалювати рішення з урахуванням загальної думки, а також покладаючи на громаду обов'язок підкорятися правителю. У цьому сенсі перед мусульманською політичною теорією стояло складне завдання: на основі одного-двох вельми абстрактних принципів необхідно було розгорнути цілісну концепцію мусульманського правління, сформулювати систему конкретних правових норм, що регулюють структуру і порядок діяльності мусульманської держави. В результаті зусиллями юристів недосконалість вивчення Корану і сунни з цих питань з недоліку перетворилася в гідність і предмет гордості мусульманської теорії держави. Остання стверджувала, ніби настільки мізерними основи халіфату, залишені пророком, не пов'язують мусульман жорсткими рамками і дозволяють їм на свій розсуд гнучко обирати потрібну форму правління, відповідну конкретним історичним умовам. Практика здійснення верховної влади «Праведними» халіфами була оголошена «Конкретизацією» і творчим застосуванням «шура» («консультації») - цього основоположного принципу в його широкому тлумаченні.

Мусульманська політична теорія не знає чіткого визначеного порядку заміщення поста голови мусульманської держави. Однак, за сунітською концепцією, халіфом стають не в порядку спадкування верховної світської і релігійної влади або призначення попередником, а в силу особливого договору, що укладається між громадою і претендентом на халіфат. Вважається, що найбільш відповідає духу ісламу така форма, при якій громаду в договорі представляє особлива група мусульман - так звані муджтахіди, наділені справедливістю, мудрістю і умінням самостійно вирішувати мусульмансько-правові питання, не врегульовані Кораном і сунною. Ніяких суворих правил відбору цих осіб не було встановлено, та й самі вибори ніколи не проводилися, оскільки вважалося, що всі видатні муджтахіди в силу своїх особистих якостей відомі громаді, яка мовчазно погоджується з їхньою думкою.

Шиїтська політична думка підходила до вирішення цього питання по-іншому, вважаючи, що імам не обирається громадою, а є прямим представником Аллаха і пророка. Лише пророк одноосібно повинен призначати свого наступника, передаючи владу наступного за ним «обранцеві Аллаха» з числа прямих нащадків пророка по лінії його зятя Алі.

Халіф несе особисту відповідальність за здійснення влади над громадою і вправі приймати будь-які заходи для забезпечення її інтересів за умови дотримання загальновизнаних норм, принципів і цілей мусульманського права в тому вигляді, в якому вони сформульовані авторитетними мусульманськими правознавцями. Оскільки політика халіфа протікає в цих рамках, остільки, згідно з офіційною теорією, він має право вимагати від мусульман беззаперечної покори своєї влади. Тому договір халіфату в принципі не обмежений терміном і діє до тих пір, поки халіф строго слідує нормам

мусульманського права. Якщо ж буде встановлено, що глава держави відступає від умов договору, то він повинен бути зміщений і громада більше не зобов'язана йому підкорятися. При цьому громада чисто теоретично мала право вимагати від халіфа виконання всіх його обов'язків, нібито володіючи правом контролювати його дії. Однак прості мусульмани самі не могли втручатися в державні справи і оцінювати політику халіфа. Це право було закріплене за собою групою обраних авторитетів - муджтахідами, що представляють громаду у відносинах з халіфом і захищають її права. Якщо мусульманське право вважалося «законом» для еліти, то думка останньої - «законом» для простих мусульман. Невдоволення підданих політикою влади стало вважатися анархією і смутою і суворо наказувалося. Лише муджтахіди, складові консультативної ради, були вправі, та й то формально, критикувати халіфа.

В якості унікальної гідності халіфатської форми правління проголошувалася зв'язаність голови держави у всіх своїх діях нормами мусульманського права, «інтересами і загальною користю» підданих, а також необхідністю «радитися» при прийнятті найважливіших рішень. Теоретично халіф мав право радитися з кожним зі своїх підданих. Однак на практиці думки простих мусульман в розрахунок не приймалися на тій підставі, що вони не володіють достатніми знаннями, щоб «консультувати» правителя. Вважалося, що питання державної політики не може вирішувати громада в цілому і вони є прерогативою халіфа і консультативної ради. Вважалося, що саме через цей орган, думка якого прирівнювалося до думки всієї громади, остання і контролює політику глави держави, попереджаючи деспотизм і свавілля халіфа.

Сунітська мусульмансько-правова політична теорія робить особливий акцент на те, що влада голови держави не абсолютна, він не користується певними привілеями чи імунітетом, а так само, як і простий мусульманин, підпорядковується нормам мусульманського права і може бути покараний за будь-яку провину. Тому, хоча він і здійснює верховну релігійну владу в державі, його повноваження позбавлені божественного характеру. Будучи главою держави, халіф не користується законодавчою владою і може вводити в обіг нові правові норми лише остільки, оскільки є муджтахідом.

На відміну від сунітської концепції шийтське вчення наділяло імама абсолютної, майже божественною владою і ставило його вище громади. Його особистість оголошувалася священною. Імам вважався «непогрішним у великому і малому», приймаючи на себе всю повноту особистої відповідальності за виконання норм шаріату усіма підданими. З питань, не врегульованих Кораном і суною, тільки його рішення мали силу закону, оскільки імамом міг бути лише найбільший знавець мусульманського права, який осягнув волю Аллаха.

Список літератури

1. Игнатенко А.А. В поисках счастья: общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. М., 1989
2. История политических и правовых учений: средние века и возрождение/ [Л.С. Васильев, В.Г. Графский, Н.М. Золотухин и др]; Отв. ред. В.С. Нарсесянц. М., 1986.
3. История политических и правовых учений. Под. общ. ред. В.С. Нарсесянца – М., Издательская группа НОРМА – ИНФРА. М. 1998
4. Чалоян В.К. Восток-Запад: Преемственность в философии античного и средневекового общества. 2-е изд. испр. и доп. М., 1979

Одержано 01.11.12